

ابن سینا در فرایند تجرید^۱

داک نیکولاس هاسه

مترجم: آصف احسانی*

۱. نظریه تجرید یکی از گیج‌کننده‌ترین اجزای فلسفه ابن سینا است. به نظر می‌رسد آنچه که ابن سینا در عبارات زیادی درباره ظرفیت عقل انسان برای به چنگ آوردن دانش کلی از داده‌های حس می‌گوید، به وضوح در تضاد با عباراتی قرار دارد که در همان آثار درباره فیضان دانش از عقل فعال، جوهری که بگونه منفصل موجود است، بیان می‌دارد. وقتی او مدعی می‌شود؛ "ملاحظه‌ی جزئیات (که در خیال ذخیره شده‌اند) نفس را آماده می‌سازد تا امر تجرید شده از عقل فعال بر آن افاضه شود^۱، ظاهراً دو مفهوم ناسازگار را در یک نظریه درهم می‌آمیزد: یا صور معقول از بالا افاضه می‌شوند یا آنها از داده‌های که توسط حواس جمع اوری شده‌اند، تجرید می‌شوند اما هر دو [باهم] امکان پذیر نیست. واکنش معمول میان مفسرین مدرن در برابر این معضل پذیرش (دیدگاه) ابن سینا راجع به افاضه و عدم اطمینان به (نظر) او در باب تجرید می‌باشد: «تجرید صرفاً راهی^۲ برای افاضه معقولات است و آن نباید به معنای تحت اللفظی اخذ شود»^۳. «اندیشه‌های معقول... مستقیماً از عقل فعال افاضه می‌شوند و بطور کلی تجرید نمی‌شوند»^۴؛ «ابن سینا قادر نبود

۱. این ترجمه دومین مقاله از چهار مقاله‌ای است که در کتاب «ابعادی از [اندیشه‌های] ابن سینا» [aspects of Avicenna] با ویراستاری رابرت ویسنوفسکی توسط ناشران مارکوس وینر - پرنستون در سال ۲۰۰۷ به چاپ دوم رسیده است.
* دکتری فلسفه اسلامی جامعه المصطفی العالمیه.

تجريد عقلی در دانش را توضیح دهد؛ فعالیت عقل انسانی صرفاً می‌تواند ذهن را برای دریافت مفاهیم جدید آماده سازد.^۵ مطمئناً این صرفاً یک تفسیر بخوبی تثبیت شده نمی‌باشد، بلکه یک نمونه قدرتمند نیز می‌باشد: این تفسیر نظریه ابن‌سینا را در برابر مفهوم نظام مند تجريد، آنگونه که از تاریخ عقلی درمی‌یابیم، ارزیابی می‌نماید و متوجه می‌شوند که نظریه ابن‌سینا فاقد شرایط است و از این رو، به معنای واقعی نمی‌تواند نظریه تجريد خوانده شود.

با وجود این، فکر می‌کنم این تفسیر نمی‌تواند چنانکه هست باقی بماند. یکی از پیامدهای نامطلوبش آن است که ابن‌سینا به آنچه که می‌اندیشید بدست آورده است، نتوانسته دست یابد، یعنی بسط نظریه‌ی درباب تجريد. درمورد فیلسوف ممتازی مانند ابن‌سینا که منابع یونانی-عربی خود را می‌شناسد، این یک نقطه نظر هرمنوتیکی (تفسیری) پرمخاطره است. علاوه بر این، کسی شاید متعجب شود که ابن‌سینا درباره افاضه نیز بگونه شایسته حق مطلب را ادا نمی‌کند: عقل فعال صور را به عقل انسانی افاضه می‌کند اما این کار را با خدمت بعنوان یک میانجی در فرایند ادراک عقلی، به مثابه نوعی نور غیرمادی که به نفس مدد می‌رساند تا ببیند، به انجام می‌رساند؟ از این جهت، تقریباً شصت سال قبل آنی - ماریا گوچون نتیجه گرفت: «معقولات نه توسط نفس تجريد شده‌اند و نه توسط عقل فعال به آن اعطا شده است.»^۷

اگر کسی می‌خواهد از این نتیجه‌گیری منفی مضاعف دوری جوید، معقول به نظر می‌رسد که نخست، بار دیگر روی استفاده خود ابن‌سینا از اصطلاحات در حوزه معنایی «تجريد» تمرکز نماید، همانطور که برخی مفسرین پیشین، قبل از اینکه تصمیم بگیرند ابن‌سینا نباید بگونه تحت اللفظی اخذ شود، چنین کردند. قطعاً، این مستلزم نوعی شهود راجع به آنچه که ما به دنبالش هستیم، می‌باشد - یعنی نوعی تصور «تجريد» - اما این مفهوم ممکن است بطور گسترده به مثابه ارجاع به هر نوع دگرگونی داده‌های حسی به معقولات اخذ گردد. ثانیاً، مبادرت ورزیدن به تبیین تکاملی نظریه ابن‌سینا

منطقی به نظر می‌رسد: تبیینی که فلسفه او را سیستم در نظر نمی‌گیرد بلکه شکل‌گیری این نظریه را از تالیفات جوانی او تا تالیفات پایان عمرش دنبال می‌کند. این رویکرد موجه است، چراکه از زمان بررسی دیمتری گوتاس، «مجموعه آثار ابن سینا» را و مباحثه بعدی‌اش با میشل مارمورا و جین میچات، یک اجماع علمی بنیادین درباره‌گاه شمارنسی آثار فلسفی ابن سینا (به استثنای اشارات و تنبیهات، حال النفس و زندگی نامه خود نوشت) وجود دارد.^۸ در وضعیت ایده‌ال، تفسیر تکاملی باید با منابع آغاز شود که در دسترس ابن سینا بودند، اما چنین کاری از حدود این مقاله و صلاحیت من فراتر خواهد بود، با فرض اینکه تاریخ مفهوم تجرید هنوز نوشته نشده است. مقاله‌ی مهم «تجرید» در «فرهنگ تاریخی فلسفه» ی ۱۹۱۷ بهترین بررسی قابل استفاده است که بطور خاص در باب قرون وسطای غربی قوی می‌باشد اما در باب فلسفه اسلامی ضعیف است.^۹ با این وجود، (دیدگاه) یکی از اسلاف ابن سینا (یعنی) ابو نصر فارابی، راجع به این موضوع باید بطور خلاصه بحث شود، زیرا نظریه‌اش بعضی مواقع با دیدگاه ابن سینا مقایسه شده است.^{۱۰} (d. 339 AH/95 AD)

۲. دیدگاه فارابی می‌تواند از طریق ارجاع به دو اثرش ترسیم گردد؛ «مبادی آراء اهل مدینه فاضله»، رساله مهم و تاثیر گذار، دارای طبیعت فلسفی فراگیر که حدودا در اواخر عمرش نوشته شده است و رساله کوتاه اولیه‌اش در باب عقل «فی العقل». رساله مبادی مشتمل بر بیش از یک فراز درباره موضوع تجرید نمی‌باشد، که این از یک طرف تعجب آورد نیست، زیرا این کتاب به بسیاری از ساحات فلسفی بدون ورود به جزئیات، می‌پردازد، اما از طرف دیگر به ما نشان می‌دهد که تجرید یک موضوع نسبتا مهم نیست تا بخش مخصوص در این اثر اخیر به آن اعطا شود (بعنوان مثال، آنطور که اعضای مختلف بدن مورد مهمی تلقی می‌شوند). فارابی، دقیقا همانگونه ابن سینا بعد از او، می‌پنداشت که عقل فعال یک جوهر موجود منفصل است؛ دهمین و آخرین عقل غیر مادی جهان. او با استفاده از مقایسه‌های مشابهی این عقل به خورشید، توضیح می‌دهد که

باتوجه به تاثیر عقل فعال، اشیای بالقوه معقول تبدیل به معقول بالفعل می شوند و ادامه می دهد: «و زمانی که در قوه ناطقه این امر که نسبتش به قوه ناطقه مانند نسبت روشنایی به چشم است، از عقل فعال حاصل شد، در این هنگام از امور محسوس که در قوه متخیله نگهداری می شوند، معقولات در قوه ناطقه بدست می آیند.»^{۱۱} کسی ممکن است متذکر شود که فارابی قوه عقلی را به مثابه یک شریک فعال در این فرآیند توصیف نمی کند و اینکه اصطلاح شناسی مورد استفاده برای توصیف دگرگونی داده های حسی به معقولات، به افعال لازم محدود شده است: معقولات از محسوسات حاصل می شوند، معقولات بالقوه به معقولات بالفعل تبدیل می شوند. اصطلاحات مانند، «کشف کردن/ استنباط نمودن، تجرید نمودن، فرض نمودن یا انتزاع کردن» که ابن سینا نیم قرن بعد در رابطه با عقل استفاده خواهد نمود، در این متن مبادی رویت نمی شوند. عبارت «الاستنباط» هنگامی بکار گرفته می شود که فارابی می خواهد، به دنبال پدیدارشدن معقولات، درباره کنش های عقلی سخن بگوید: پس «میل برای فهمیدن اشیا» بوجود می آید.^{۱۲} اگر کسی نتواند مدعی شود که چیزی نزدیک به نظریه منسجم در باب تجرید در این رساله وجود دارد، در مورد رساله اولیه «فی العقل» مسئله متفاوت است. هر چند، باید در نظر داشت که این اثر ضرورتاً نه فلسفه خود فارابی، بلکه تاحدودی کاربردهای متفاوت اصطلاح «عقل» را در میان مردم عادی، متکلمان و ارسطو بحث می کند. در بخش راجع به نفس (دی انیما) ی ارسطو است که فارابی فعالیت تجریدی عقل انسان را مطرح می نماید: فارابی بیان می دارد، یکی از تعاریف عقل بالقوه آن است که به لحاظ ذات مستعد یا قادر به انتزاع ماهیات تمام اشیاء و صور آنها از ماده شان می باشد.^{۱۳} فارابی هنگام بحث کردن از عقول درجه دوم ارسطویی که او آنها را به مثابه عقل بالفعل می فهمد، به این مسئله باز می گردد: «هنگامی که می گوئیم چیزی برای نخستین بار دانسته می شود، مراد ما آن است، صوری که در ماده هستند از ماده شان انتزاع می شوند و آنها وجودی متفاوت از وجود پیشین شان بدست می آورند. چنانچه اشیای وجود داشته

باشند که (صرفاً) صور باشند و هیچ ماده‌ای به آنها تعلق نگیرد، در آن صورت این ذات (یعنی عقل) بطور کلی نیاز ندارد آنها را از ماده انتزاع کند بلکه آنها را به مثابه چیزی انتزاع شده می‌یابد.^{۱۴}

فارابی در این پاراگراف نظریه‌ای را مطرح می‌کند که در تمایز ارسطویی میان آن ابژه‌های فکر که در ماده هستند و آنها‌ی که در ماده نیستند، ریشه دارد.^{۱۵} جدای از این، می‌توانیم ببینیم که فارابی دیدگاهی درباره مسئله فعالیت «انتزاع کردن» عقل اتخاذ می‌کند: صورتی چیزی از ماده‌اش جدا می‌شود و با توجه به آن نحوه جدیدی از وجود بدست می‌آید. بعنوان مثال، وضعیت جایگزین این خواهد بود که صور در ماده در عقل نقش می‌بندند (همانطور که ابن سینا یکبار متذکر شد) تا اینکه در یک نحوه جدید وجودی قرار بگیرند یا اینکه معقولات از داده‌های حسی حاصل می‌شوند، همانطور که خود فارابی در مبادی بیان می‌کند، یا اینکه عقل فعال در این فرآیند وارد می‌شود، همانگونه که دوباره در مبادی متذکر می‌شود. درست است که فارابی قطعه‌ی مفصلی درباره عقل فعال مفصل در (رساله) «فی العقل» ارائه می‌دهد اما با توجه به نقش آن در فرآیند تجرید او بیش از این ادعا نمی‌کند که عقل فعال معقولات بالقوه را تبدیل به مقعولات بالفعل می‌سازد.^{۱۶} او در این رساله هرگز بطور آشکار فعالیت تجریدی عقل انسانی را با تاثیر عقل فعال مفصل مرتبط نمی‌سازد. بدین سان، کسی نمی‌تواند مدعی شود که براساس (رساله‌ی) «العقل» نور عقل فعال عقل انسانی را قادر به تجرید می‌سازد.^{۱۷} فارابی همچنین درباره دگرگونی داده‌های حسی سکوت میکند، احتمالاً بدین جهت که ادراک حسی از محدوده این رساله درباره عقل بیرون می‌افتد. در مجموع، ملاحظات فارابی درباره تجرید ناقص باقی می‌ماند و در خطر تفسیر شدن قرار می‌گیرند.

۳. در مقایسه با سلف مسلمان‌اش ابن سینا (همچون) قهرمان نظریه تجرید ظاهر می‌شود. این مسئله تقریباً در یک رساله بسیار قدیمی روشن می‌شود، که با آن ابن سینا کار خود را به عنوان نویسنده آغاز می‌کند؛ «المقاله فی النفس علی سنه الاختصار»، یا

خلاصه‌ای در باب نفس (تاریخ احتمالی ۳۸۶/۹۹۶-۳۸۷-۹۹۷).^{۱۸} مطمئناً این اثر اندیشه‌های پخته ابن سینارا در باب موضوع تجرید ارائه نمی‌دهد اما عناصر زیادی از نظریه او را در بردارد که بعداً به نظریه‌های کاملاً تکامل یافته بسط می‌یابند، مانند همکاری میان عقل و حواس باطنی (و محدودیت‌های این همکاری)؛ تمایز میان صور عام و خاص و عرضی و ذاتی؛ نقش یک عقل کلی منفصل در این فرآیند عقلی؛ این تز که تمام ادراکات، ادراک حسی و نیز عقلی، تجرید صور از ماده است؛ مقایسه نحوه‌های متفاوت تجرید در حواس و در عقل. و بطور کلی با علاقه جالب توجه در باب استحاله یافتن داده‌های حسی به معقولات مواجه می‌شویم. «آن قوه (عقلی) ای که این معانی را تصور می‌نماید (یعنی معقولاتی را که فی نفسه بدیهی نیستند)، گاهی بواسطه طبیعت غریزی خود از حس صور عقلی را بدست می‌آورد، بگونه‌ای که با استخدام (قوه) متخیله و وهمیه صوری که در قوه متصوره^{۱۹} و قوه حافظه ذخیره شده‌اند، بر ذات آن قوه عارض می‌شوند، سپس به آنها نظر می‌اندازد و درمی‌یابد که آنها در بعض صور مشترک‌اند و در بعض دیگر افتراق می‌یابند، و بعضی صور میان آنها ذاتی هستند و بعضی دیگر عرضی‌اند. اما مشترک بودن آنها در بعضی صور مانند مشترک بودن صورت‌های^{۲۰} انسان^{۲۱} و الاغ^{۲۲} - در مقوله حیات است و جدایی آنها بواسطه نطق و غیر نطق می‌باشد؛ و اما ذاتی بودن مانند حیات در آن دو است و اما عرضی بودن مانند سیاه و سفید در آنهاست. پس زمانی که این صورت را در آن دو ببینیم،^{۲۳} هر کدام از این صور ذاتی، عرضی، مشترک و خاص هر کدام جداگانه تبدیل به صورت عقلی و کلی واحد می‌شوند، در نتیجه از همین طریق طبیعت اجناس، انواع، فصول، خواص و اعراض عقلی را استنباط می‌کند، سپس این معانی مفرد را بصورت ترکیبات جزئی تالیف می‌کند، سپس آنها را بگونه ترکیبات قیاسی تالیف می‌کند، و سرانجام از آن‌ها نتایج و مزایای را استنتاج می‌کند. و تمام این‌ها برای این قوه از طریق استخدام قوای حیوانی و کمک عقل کلی - آنطور که بزودی توضیح خواهیم داد - و توسط آنچه در طبیعت خودش از بدیهیات

ضروری عقلی نهاده شده است، تحقق می یابد^{۲۴} و این قوه (عقلی)، هرچند هنگام استنباط صورت های عقلی مفرده از صورت های حسی از قوه حسی مدد می گیرد اما برای تصویر این معانی در ذات خودش، و تالیف قیاسات از آن ها، چه در هنگام تصدیق و چه در هنگام تصور این قضیه، به قوه حسی نیازی ندارد؛ به زودی این را توضیح خواهم داد. و هنگامی که فواید حسی که به سبب طبیعت مذکور به آنها نیاز شد، استنباط گردیدند، به خدمت گرفتن قوی حسی به پایان می رسد، بلکه این قوه (عقلی) خودش برای مواجه شدن با تمام افعال کفایت می کند. دقیقاً همانطور که قوای ادراک حسی فقط از طریق تشبه^{۲۵} به ابژه ادراک حسی درک می کنند،^{۲۶} همچنین قوای عقلانی فقط از طریق تشبه به ابژه عقلی ادراک می کنند. و این تشبه همان تجرید صورت از ماده و پیوستگی با آن (صورت) است. هرچند، صورت حسی هنگامی که قوه احساس درصدد حرکت یا کنش است، بدست نمی آید، اما هنگامی که ذات محسوس یا بگونه اتفاقی و یا از طریق وساطت قوه محرکه به قوه حسی می رسد؛ صورت جرید شده، با توجه به همکاری رسانه های ای که صور را به آن (قوه حسی) می رسانند، در این قوه (تحقق می یابند). اما قوه عاقله شانش برخلاف قوه حسی است، چون عاقله به واسطه ذات خودش، هرگاه اراده نماید، از طریق تجرید^{۲۷} صورت از ماده ذات خود را تعقل می کند و سپس آن صورت را ضمیمه می سازد. پس به همین جهت گفته شده است که قوه حسی در تصوراتش دچار نوعی انفعال است و قوه عاقله فعال است.^{۲۸} بلکه به همین جهت گفته شده است که قوه حسی بی نیاز از آلات نیست و به لحاظ ذات هیچ فعلی انجام نمی دهد، و اطلاق این قضیه بر قوه عقلی نفی شده است.^{۲۹}

نخستین چیزی که درباره این قطعه باید تذکر داده شود، آن است که اصطلاح شناسی تجرید در آن به سختی می تواند به مثابه راهی برای فیضان معقولات خوانده شود. ابن سینا بیشتر واژگان متغیر را بکار می گیرد: قوه عقلی صور معقولات را استیفا می کند، می یابد، استنباط می نماید و تجرید می کند؛ آنگونه که فارابی در «مبادی» مطرح می نماید، آنها در

آن قوه حاصل نمی‌شوند. به علاوه، ابن‌سینا بطور واضح بیان می‌کند که برخلاف ادراک حسی، قوه عقلی یک قوه فعال است که می‌تواند تجرید یک صورت را ازادانه انجام دهد. قدرت (قوه عقلی) برای پرورش مفاهیم ذاتی است.

با وجود این، ابن‌سینا همچنین متذکر می‌شود که این عقل محتاج کمک حواس، عقل کلی و بدیهیات ذاتی طبیعی می‌باشد (این مورد اخیر برای صور قیاسی استدلال مورد نیازند).^{۳۰} بعداً در خلاصه درباب نفس، او روی بدیهیات کار می‌کند و همچنین هنگامی که به شباهت سنتی نور استناد می‌ورزد، جمله‌ای درباب نقش عقل منفصل در تعقل اضافه می‌کند: نور در اینکه قوه بینای را قادر به دریافت می‌سازد، هرچند، بدون اینکه برای آن این صور دریافت شده را ارائه دهد، مشابه این عقل است: «و این جوهر (یعنی عقل کلی) به تنهایی و بذات خودش قوه ناطقه را قادر به ادراک می‌سازد و همچنین در آن صور ادراک شده را تحقق می‌بخشد،^{۳۱} همانطور که قبلاً روشن شد.»^{۳۲} این ارجاع متقابل در این پاراگراف و در موردی قبلی (همانطور که در ادامه توضیح خواهیم داد) این را محتمل می‌سازد که این اظهارات درباره صور دریافت شده به همان صوری ارجاع می‌دهند که قبلاً گفته شده بود که انتزاع شده‌اند. پس اینجا هسته‌ی مسئله‌ای است که باعث چنین تفسیرهای کثیری از ابن‌سینا شده است؛ همکاری دو نیروی بسیار متفاوت در فرآیند تجرید (یعنی)، عقل انسانی و عقل کلی منفصل. اما حتی اگر آن جمله نسبتاً غیر مهم در باره فعالیت تامین کننده عقل منفصل بگونه بسیار جدی اخذ شود، (این یادآور یکی از (ایده‌های) فارابی است و بطور مشخص نسبت به پاراگراف طولانی درباب عقل انسانی کمتر اصیل است)، به ما اجازه نمی‌دهد که این عقل منفصل را بازیگر اصلی در فرآیند تعقل قرار دهیم. چون این رابطه میان انسان و عقل کلی، به روشنی، به مثابه یک کنش کمکی (اعانه) توصیف شده است: تمام این (آنچه این قوه ادراک کننده قادر به انجامش است) بواسطه خدمات قوای حیوانی و مددسانی عقل کلی انجام می‌شود. بدون شک، در این نسخه اولیه‌ی نظریه ابن‌سینا درباره تجرید، این نیرو تجرید کننده

قدرت مند عقل انسانی است که نظریه رویش متمرکز است. حواس ضروری هستند، زیرا آنها داده‌های حسی لازم را فراهم می‌سازند. عقل کلی نیز ضروری است؛ عملکرد آن کلاً به ندرت توصیف شده است اما به نظر می‌رسد مبتنی بر نوعی تأمین نمودن احاطه عقلانی ضروری برای فعالیت نفس عقلی است؛ به شیوه‌ای مشابه با نور در رابطه با توانایی انسان برای دیدن. بدین سان، هر دوی حواس و عقل کلی شرایط همراهی کننده ضروری می‌باشند تا اینکه نیروهای فعال در این فرآیند باشند.

۴. در تالیفات متاخر ابن سینا- در آثار پخته‌ی دوران میانه اش -^{۳۳} مشاهده می‌شود که یک بخش از نظریه تجرید صورت بندی‌ای می‌یابد که ابن سینا بطور آشکار کامل تلقی کرده بود: این مسئله در چهار اثر مختلف در قالب جمله بندی تقریباً اینهمان ارائه می‌شود: «حال النفس الانسانیة» (وضعیت نفس انسانی، همچنین المعاد، نیز خوانده می‌شود، یعنی رستاخیز)، «النفس»، بخشی از «الشفاء» (تاریخ احتمالی ۱۰۲۲/۴۱۲- ۱۰۲۴/۴۱۴)^{۳۴}، «النجاة» و «مشرقیون». این قسمت از فلسفه ابن سینایی چهار مرتبه مختلف از تجرید را در ادراک حسی، تخیل، وهم و عقل بحث می‌کند.^{۳۵} دو آموزه مشابه دیگر از «خلاصه در باب نفس» عیناً در همین چهار اثر بسط می‌یابند: این نظریه که قوای حیوانی نفس عقلی را به شیوه‌های مختلف و بویژه در تجرید یاری می‌رسانند و مرتبط با آن، این نظریه که نفس با دانش فراوان بدست آمده، می‌تواند از کمک حواس رهایی یابد. بطور قابل توجهی مسئله درباره آموزه عقل فعال منفصل و مشارکت آن در فرآیند تجرید متفاوت است: رساله‌های «حال النفس الانسانیة» و «النجاة»، خیلی فراتر از «خلاصه‌ی در باب نفس» نمی‌روند، بلکه بطور مشابه بیان می‌دارند که نیروی از بالا افاضه می‌شود و صور قابل تخیل به صور معقول تبدیل می‌شوند. ابن سینا به روشنی نیاز به صورت بندی مجدد و بسط این آموزه را احساس نموده بود، زیرا در هر دو (کتاب) «النفس» و «مشرقیون» توضیح طولانی و شناخته شده‌ای از نقش میانجگر عقل فعال در تعقل ارائه می‌دهد. این مشخصه روش کار ابن سینا است که این سه گروه از آموزه‌ها را (درجات

تجربید - مدد رسانی توسط حواس - عملکرد عقل فعال) که یکبار در پاراگراف واحد در «خلاصه» اولیه با هم بحث شده بودند، حالا به نظریه‌های تمام عیاری برای خودشان بدل می‌کند که صرفاً بطور ضعیفی باهم دیگر مرتبط می‌شوند. نظریه پردازی فزاینده در فلسفه ابن سینا با قطعه قطعه شدن همراه می‌شود. بعنوان مثال در «حال النفس» این سه نظریه در فصل‌های سه، شش و دوازده بحث می‌شوند، در «النفس» آنها در مقاله دوم فصل دوم، مقاله پنجم فصل سوم و مقاله پنجم فصل پنجم، ارائه می‌شوند.

بنابراین، تاثیر این بسط روی محتوای نظریه تجربید ابن سینا آنطور که در آثار دوران میانه ارائه می‌شود، چیست؟ برای شروع با گروه نخست از آموزه‌ها، ارائه کامل آن پاراگراف که در باب مراتب چهار گانه تجربید است، بسیار طولانی می‌باشد؛ خواننده باید به ترجمه ی فضل الرحمان ارجاع داده شود.^{۳۶} برای اهداف فعلی، صرفاً نقل (قسمت) آغازین آن (در باب تجربید بطور کلی) و (قسمت) پایانی آن (درباره تجربید عقلانی) کافی است: «به نظر می‌رسد هر ادراکی همانا اخذ صورت مدرک است، پس اگر مدرک مادی باشد در این صورت ادراک اخذ صورت مدرک مجرد همراه با نوعی تجربید است، البته انواع تجربید متفاوت است و دارای مراتب مختلف می‌باشد؛ پس بر صورت مادی به سبب ماده احوال و اموری عارض می‌شود که اینها برای ذات صورت مادی از حیث این صورت بودن، وجود ندارند. پس یک مرتبه انتزاع با همه این علائق مادی یا بعضی آنها انجام می‌شود. و گاهی انتزاع یک نوع انتزاع کامل است،^{۳۷} یعنی از ماده و لواحق ماده از حیث ماده بودن تجربید می‌شود.»^{۳۸} به دنبال آن، مثال تجربید راجع به مفهوم «انسان بودن» و توصیف فزاینده‌ای مرتبه بالاتر تجربید در میان ادراک حسی، تخیل و وهم، قرار می‌گیرند. «آن قوه‌ای که در آن صوری ثابت قرار دارند چه صور ابژه‌های که اصلاً مادی نیستند و بطور عرضی در ماده عارض نمی‌شوند^{۳۹} [یا صور ابژه‌های که فی نفسها غیر مادی هستند اما بطور عرضی چنین می‌شوند]،^{۴۰} یا صور ابژه‌های که مادی هستند ولی از تمام جهات از ضمائم مادی تصفیه شده‌اند - مانند قوه‌ای که به روشنی این صور را از

طریق به چنگ آوردن آنها به مثابه مجرد از ماده در تمام جهات، درک می‌کند. درباره آن ابژه‌های که در ماده موجود هستند، چه به خاطر اینکه وجودشان مادی است یا به خاطر اینکه آنها بطور عرضی مادی هستند، این قوه بطور کامل^{۴۱} آنها را هم از ماده و هم از ضمائم مادی‌شان انتزاع می‌نماید و آنها را به شیوه تجرید بدست می‌آورد؛ بدین سان، در مورد «انسان» که بر بسیاری حمل می‌شود، این قوه طبیعت واحده را از این کثرت اخذ می‌کند،^{۴۲} آن را از تمام کمیت، کیفیت، مکان و وضعیت مادی عاری می‌سازد.^{۴۳} اگر (این قوه) آن (طبیعت واحده) را از تمام اینها تجرید نکند، آن طبیعت نمی‌تواند حقیقتاً بر همه حمل شود.^{۴۴} روشن است که عناصر مهم این آموزه از زمان، خلاصه‌ی درباب نفس، تغییر یافته‌اند. اولاً، در این خلاصه اولیه، تفاوت اصلی میان ادراک حسی و تعقل در قالب اصطلاحات فعل و انفعال توصیف می‌شود: حواس قادر به فهم یک صورت بگونه آزادانه نیستند، آنگونه که عقل قادر است. در صورت بندی متاخری این آموزه، تفاوت در قوا قرار می‌گیرد که بطور وسیع قوا را از هم تفکیک می‌کند به جای اینکه صور را از لواحق مادی‌شان عاری سازد. ثانیاً، در این پاراگراف از دوره میانه هیچ ارتباط روشن با نظریه عقل فعال منفصل وجود ندارد. ثالثاً، هیچ اشاره‌ای به «تاسی» یا «تشبه» نمی‌شود، آنگونه که این مورد در «خلاصه» وجود داشت. رابعاً، ابن سینا اکنون وضعیت کاملاً تجرید شده یک صورت را با قابلیت حملی فراوانش مرتبط می‌سازد. خامساً، هر چند اصطلاح‌شناسی «ماده» و «صورت» در خلاصه وجود دارد (و این تاسی به تجرید صورت از ماده است)، هنوز برای بسط نظریه‌ای درباره جایگاه هستی‌شناختی معانی که دغدغه بزرگ ابن سینا در آثار دوره میانه‌اش می‌باشد، بکار گرفته نشده‌اند. آنچه ابن سینا هنگام سخن گفتن راجع به تجرید از ماده قصد می‌کند، در یک مورد با مثال نشان داده می‌شود: نفس عقلی مفهوم انسان را از «تمام کمیت، کیفیت، مکان و وضعیت مادی» عاری می‌سازد. بدین سان، نفس میان آنچه برای این صورت عرضی است و آنچه به این صورت، تا آنجایی که این صورت است، تعلق می‌گیرد، تمایز می‌بخشد - که این به ما

نشان می‌دهد که بحث از معانی در اینجا بسط تمایز میان ذاتی و عرضی است که در خلاصه خلق شده بود.

ابن سینا این عوارض را «مادی» می‌خواند، چون آنها بر صورت فقط، با توجه به تحققش در ماده در قالب یک ابژه موجود در خارج، عارض می‌شوند. اما طبیعت این صورت که ابژه تجرید است، دقیقاً چیست؟ با توجه به همین مسئله است که ابن سینا به نظریه تجریداش ویژگی مهمی را اضافه می‌کند (در جمله‌ای که هنوز در آموزه بالا از مراتب چهارگانه تجرید، نقل نشده است): «مثالش آن است که صورت انسانی و ماهیت انسانی طبیعتی است که همه افراد نوع بناچار در آن بگونه برابر مشارکت دارند؛ در حالی که در تعریف (حد) خود یک شیء واحد است. و بران عارض شده است که در این شخص و آن شخص یابیده شود، لذا دچار کثرت می‌گردد».^{۴۵} کثرت برای این صورت صرفاً عرضی است. این نظریه، به روشنی، به مبحث متافیزیکی راجع به طبیعت صور معقول و تمایز میان ماهیت و وجود^{۴۶} اشاره دارد که ابن سینا با جزئیات بیشتر در متافیزیک و بخش منطقی «الشفاء» که در دوره میانه نوشته است، آن را به تفصیل بحث می‌کند.^{۴۷} پاراگرافی در متافیزیک وجود دارد که مسئله تجرید را مستقیماً در سیاق نظریه صور بحث می‌کند؛ در آنجا ابن سینا توضیح می‌دهد که کلیت و جزئیت هر دو برای صورت معقول عرضی هستند. این پاراگراف تصویر خوبی است از آنچه ابن سینا در دیگر آثارش درباره تجرید بیان می‌کند، اما این صرفاً یک تصویر است؛ ابن سینا خودش هر دو نظریه‌ی - تجرید و صور - را باهم بحث نمی‌کند، شاید به این خاطر که آنها را متعلق به دو شاخه متفاوت روان‌شناسی و متافیزیک، تلقی می‌کند: «پس صورت واحد که نزد عقل است به کثرت اضافه می‌شود، و آن صورت به این اعتبار کلی است در حالی که در عقل معنای واحدی می‌باشد که نسبتش به هیچ کدام از حیواناتی که درک می‌شوند، متفاوت نمی‌شود، یعنی صورت هر کدام از حیوانات به نحوی در خیال حاضر میشود، سپس عقل معنای مجرد آن صورت خیالی را از عوارض انتزاع می‌کند (و) این صورت

بعینه در عقل حاصل می‌شود. و این صورت همان چیزی است که از تجرید حیوانیت از نوع صورت منفرد در خیال که از موجود خارجی یا آنچه همانند موجود خارجی است، اگر چه عینا در خارج تحقق ندارد یا اینکه خیال آن را اختراع می‌کند، اخذ می‌گردد. و این صورت هر چند در قیاس با اشخاص کلی است اما در مقایسه با نفس جزئی‌ای که در آن انطباق یافته است، شخصی می‌باشد. و این یکی از صورتی موجود در عقل است.»^{۴۸}

ابن سینا در مقایسه با آثار روان‌شناختی اش، در اینجا به روشنی تمام بیان می‌کند که، نه کثرت و نه جزئیت هیچ کدام به صورت بماهو صورت تعلق ندارند. در این نظریه توصیف شفاف از فرایند تجرید تثبیت شده است: عقل روی داده‌های که از طریق حواس برایش حاضر شده‌اند و در تخیل ذخیره گردیده‌اند، کار می‌کند؛ این داده‌ها خودشان از بیرون وارد نشده‌اند بلکه محصولات حواس هستند. صورتی که در عقل است تنها با توجه به عقل یک معنای جزئی است؛ آن صورت با توجه به ابژه‌های بیرونی کلی است و فی نفسه آن صورت نه کلی است نه جزئی، چون - و اینجا با دیگر تمایز میان ماهیت و وجود به میان می‌آید - آن صورت بیرون و درون عقل از وجودش مستقل می‌باشد: همانطور که ابن سینا در آثار روان‌شناختی خود متذکر می‌شود، این «طبیعت واحد بسیاران» است یا «طبیعتی است که در آن تمام افراد نوع بگونه برابر مشارکت دارند». کسی ممکن است با نوعی توجیه این - (یعنی) آموزه مراتب چهارگانه تجرید، به اضافه، بحث مربوط به صور معقول در متافیزیک - را صورت بندی کلاسیک ابن سینا از فرایند تجرید بخواند: کلاسیک به این معنا که او خودش آن را در آثار مختلف تکرار می‌کند و به این دلیل که آن (صورت بندی) به لحاظ تاریخی تاثیر گذار بوده است.^{۴۹} با توجه به تجرید عقلی، قوه عاقله انسان بگونه‌ای پدیدار می‌شود که کاملاً قادر به انجام کنش تجرید توسط خودش هست: بگونه تطبیقی طیف وسیعی از اصطلاح‌شناسی متغیر برای توصیف فعالیت تجریدی و عارسازی قوه عاقله بکار گرفته می‌شوند (انتزعه، جرده، افرضه). هر چند، درباره همکاری با دیگر ذوات درگیر در تجرید، نه در رابطه با حواس

ونه در رابطه با عقل فعال منفصل، چیزی نشنیده نشده است. این همکاری عنوان دو دسته‌ای دیگر از آموزه‌های است که ابن سینا در آثار دوره میانه بسط داده است. پاراگرافی درباره نقش حواس عینا در همان چهار اثر فوق الذکر ارائه می‌شود. هر کس به راحتی می‌تواند تشخیص دهد که ریشه‌های این مباحث در همان «خلاصه» اولیه، علرغم اختصارش، نهفته است: «قوای حیوانی نفس ناطقه را به شیوه‌های مختلف^{۵۰} مدد می‌رسانند، یکی از آنها ان است که ادراک حسی جزئیات را بر آن عرضه می‌دارد، و از ورود جزئیات برای [نفس ناطقه] چهار چیز بدست می‌آید: یک مورد آن است، که نفس^{۵۱} کلیات واحد را با تجرید معانی آنها از ماده و از علائق و لواحق ماده از جزئیات انتزاع می‌کند و ملاحظه می‌کند چه چیزی در آنها مشترک^{۵۲} و یا متباین است و چه چیزی وجودش ذاتی و یا وجودش عرضی است، پس برای نفس از این مبادی تصور ایجاد می‌شود و این امر با استخدام خیال و وهم توسط نفس تحقق می‌یابد.»^{۵۳}

بیشتر مطالب که این پاراگراف در برمی‌گیرد، قبلاً شناخته شده بودند: استفاده از اصطلاح شناسی ماده و صورت (اما نه از زبان «ماهیت» و «وجود»); توضیحی در باب فرآیند تجرید به مثابه تمایزی میان عام و خاص، ذاتی و عرضی; تجرید صور به مثابه نقطه آغازین برای فعالیت‌های عقلی بیشتر مانند ترکیب معانی و بگونه بسیار مهم تر، استعمال اصطلاح «کمک» (اعانه) برای نقش که توسط حواس ایفا می‌شود. در این متن دقیقاً مانند «خلاصه» این عقل انسانی است که نیروی فعال در فرآیند تجرید است، در حالی که عملکرد اصلی حواس کمکی است تا جزئیات یعنی داده‌های حسی، را برای عقل حاضر سازند. حتی گفته می‌شود، عقل حواس باطنی را در این کار استفاده یا استعمال می‌کند. مشاهده می‌شود که ابن سینا ویژگی‌های اساسی نظریه‌اش را، در خصوص رابطه عقل با حواس، از زمان «خلاصه» تغییر نداده است. در عوض، او ماده جدیدی اضافه نموده است. بعد از پاراگراف فوق الذکر، ابن سینا دو بخش آن آموزه را اضافه می‌کند: نخست تاکید می‌ورزد که عقل فقط زمانی به حواس مراجعه می‌کند که

برای بدست آوردن یک صورت معقول که هنوز برایش شناخته شده نیست، مجبور شود. - که این همان تمایز مهم ابن سینا میان اکتساب اولیه صور و اکتساب ثانویه آنها است؛ برای مورد متاخر، کافی است تا به عقل فعال مجددا متصل شود؛^{۵۴} دومی نمونه‌ای از حیوان سواری (دابه) است که مفید بودنش هنگامی که مرتبه غایی بدست آمد، به پایان می‌رسد، دقیقا همانطور که هیچ نیازی به حواس نیست هنگامی که کسی معقولات مورد نیاز را برای استدلال بیشتر بدست می‌آورد.^{۵۵} اگر این دسته از آموزه‌ها متحمل بازنگری در تالیفات بزرگ ابن سینا نمی‌شوند، عکس آن راجع به موضوع سوم صادق است که درگیر نقش عقل فعال در فرآیند تجرید می‌باشد. یاد آوری می‌شود که «خلاصه» متضمن توضیحات بسیار کوتاه (یادآور فارابی است) درباره عملکرد اعانه دهنده عقل کلی در این فرآیند بود: عقل فعال قدرت ادراک اعطا می‌کند و صور را در عقل انسانی بوجود می‌آورد. در دو اثر متاخر ابن سینا، «احوال النفس» و «النجاه» این آموزه بدون تغییر زیاد باردیگر ارائه می‌گردد؛ این مباحث به دنبال مقایسه شایع مشایی با نوری که از خورشید می‌تابد، مطرح می‌شوند: «پس همین گونه از عقل فعال نیروی افاضه می‌شود و به سمت اشیا متخیل که بالقوه معقول هستند، رهسپار می‌شود تا آنها را معقول بالفعل گرداند و عقل بالقوه را عقل بالفعل قرار دهد.»^{۵۶} ولی آنچه به فراموشی سپرده میشود، اصطلاح شناسی «اعانه» است که ابن سینا هنگام توضیح دادن عملکرد حواس آن را حفظ کرده بود. این ممکن است به سادگی تاثیر قطعه قطعه شدن فزاینده‌ای فلسفه ابن سینا باشد، یعنی، تاثیر بسط مجموعه‌های جداگانه از آموزه‌ها (درباب تجرید و دربَاب عقل فعال) که بگونه ضعیفی با یکدیگر مرتبط شده‌اند، اما اگر کسی به دو اثر دیگر دوره میانه، (یعنی) «النفس» شفاء و «مشرقیون» توجه نماید، پی می‌برد که ابن سینا بطور معناداری «وساطت» را جایگزین برای «اعانه» قرار داده است. در واقع، این اثار متاخر، نظریه تمام عیاری از نقش‌های نفس و عقل فعال منفصل در تجرید ارائه می‌دهند؛ نظریه‌ای که از آن هیچ نشانه‌ای در «حال النفس» و «النجاه» که متن مشابهی دارد) وجود ندارد؛ این ممکن است

دلالت داشته باشد که «حال النفس» قبل تر از «النفس» تالیف شده بوده است.^{۵۷}

ابن سینا لزوم تجدید نظر در باب آنچه که قبلا راجع به این موضوع گفته بود، و علاوه بر آن، لزوم ایجاد بنیاد نظری مناسب برای این آموزه کلیدی در فلسفه مشاء را بخوبی احساس می کرد: نقش عقل فعال در تعقل. ابن سینا به این مسئله در قطعه بزرگی در فصل های پنج و شش مقاله پنجم النفس می پردازد که مهم ترین بحث او را، در باب این موضوع، در کتابش تحقق می بخشد، بویژه اینکه او هرگز به این بحث با چنین توجه دقیق و رویکرد سیستماتیک (چنانکه ذیلا ارائه خواهد شد) باز نمی گردد. بر بنیاد شواهدی از تالیفات ابن سینایی اولیه که در بالا عرضه شد، می توان نشان داد که بخش نخست فصل پنج مقاله پنجم حقیقتا درباره عقل فعال نیست بلکه درباره مشارکت آن در تجرید می باشد (برعکس، بخشی که در فصل شش مقاله پنجم درباره شهود (حدس) است، اصطلاح شناسی تجرید را بکار نمی گیرد).^{۵۸} پاراگرافی در فصل پنج مقاله پنجم نه تنها در بردارنده - به ترتیب - تشبیه نور و نظریه ای درباره دگرگونی داده های حسی به مقعولات است بلکه همچنین در بردارنده این آموزه است که عقل انسانی، ذاتی را از عرضی تفکیک می کند و این نظریه که معنای "انسان" با توجه به عقل انسان یک معنای واحد است و با توجه به ایزه های بیرونی معنای کلی است. بدون شک، این ها تا کنون عناصر آشنای نظریه ابن سینایی تجرید بودند. این آموزه اخیر حتی ارجاع روشنی به پاراگرافی ترجمه شده ای بالا از متافیزیک دارد که تجرید را در متن نظریه صور دنبال می کند. بنابراین، تفسیر پیشرونده از آثار ابن سینا باید ما را نسبت به اینکه پاراگراف مذکور در فصل پنج مقاله پنجم النفس می تواند به مثابه شاهد مهم برای سخن گفتن درباره این تز تلقی شود، بسیار مردد نماید: البته کسی می تواند هنوز ادعا کند که اصطلاح تجرید در این پاراگراف نباید تحت اللفظی اخذ شود اما اینکه این ادعا همان چیزی است که ابن سینا می خواهد فهمیده شود، به نظر غیر ممکن می رسد، زیرا عین همین اصطلاح در همان متن های آموزه ای در آثار اولیه یا معاصر این اثرش ارائه می شود که به روشنی با

تجربید سروکار دارند (و برخی از آن‌ها بطور کلی عقل فعال را متذکر نمی‌شود). اجازه دهید به بخش حیاتی فصل پنجم مقاله پنجم توجه نماییم؛ پاراگرافی در باب دگرگونی داده‌های حسی به مقعولات؛ این پاراگراف دربردارنده جمله شناخته‌ای مذکور در ابتدای مقاله حاضر است، که در آن ابن سینا سعی در ترکیب مفاهیم ناسازگار تجربید و افاضه دارد: «هنگامی که قوه عقلی به جزئیاتی که در خیال (ذخیره) شده‌اند، آگاهی یابد و نور عقل فعال بر آن جزئیات در ما بتابد، پس جزئیات از ماده و علائق آن به امر مجرد استحاله می‌یابند و در نفس ناطقه انطباع پیدا می‌کنند، اما نه بدین معنا که خود جزئیات از تخیل به عقل ما منتقل می‌شوند و نه بدین معنا که آن معنای (کلی طبیعی) مغمور در علائق مادی درحالی که فی نفسه و به اعتبار ذات خودش مجرد است، مثل خودش ایجاد می‌کند، بلکه بدین معنا که مطالعه جزئیات نفس را آماده می‌سازد تا (صورت) مجرد از عقل فعال بر آن افاضه شود. پس به درستی که افکار و تاملات حرکت‌های معده (آماده ساز) برای نفس‌اند در راستای قبول فیض، همانطور که حد وسط‌ها بگونه شدیدتر برای قبول نتیجه آماده می‌سازند، (هر چند این دو مورد به شیوه‌های متفاوت تحقق می‌یابد، آنطور که بزودی خواهد فهمیدی). هنگامی که نسبتی برای نفس ناطقه با این صورت از طریق تابش عقل فعال ایجاد می‌شود، از این اشراق در نفس ناطقه شیء حادث می‌شود که از جهت از جنس خودش هست و از جهت دیگر از جنسش نیست، همانطور زمانی که نور بر اشیا رنگی می‌تابد در چشم اثری می‌گذارد که از تمام جهات از طبیعت‌اش نیست. ۵۹ پس اشیا خیالی که مقعولات بالقوه هستند مقعولات بالفعل می‌گردند، هر چند نه خودشان، بلکه آنچه که از آنها التقاط یافته‌اند؛ بلکه^{۶۰} مانند اثری که بواسط نور از صور محسوس انتقال داده می‌شود، آن اثر خود این صور نیست، بلکه شیء دیگری است متعلق به آنها که توسط نور در مطابق دریافت کننده ایجاد می‌شود. همینطور نفس ناطقه زمانی که این صور خیالی را مطالعه می‌کند و و زمانی که نور عقل فعال به نحوی به آنها متصل می‌شود، نفس آماده می‌شود تا در آن از نور عقل فعال صور مجرد این صور خیالی حادث

شود.^{۶۱} در مقایسه با ملاحظات کوتاه ابن سینا در آثار پیشین یا در مقایسه با آنچه از فارابی میدانیم، یا در مقایسه با پاراگرافی در «درباره نفس» ارسطو ۵-۴-۱۱۱ که در خاستگاه این مسئله قرار دارد، این یک نظریه سیستماتیک تاثیر گذار راجع به نقش عقل فعال در (فرایند) تجرید است. فرض اساسی تمام این سه نویسنده آن است که عقل فعال اندیشه‌های بالقوه معقول را معقول بالفعل می‌گرداند؛ به علاوه، آنها به نحوی این را با تمایزی میان معقولات در ماده و معقولات مستقل از ماده ربط می‌دهند. فارابی اضافه نمود که این محسوسات در یک قوه باطنی ذخیره شده‌اند که از آنها معقولات از طریق تاثیر عقل فعال بوجود می‌آیند. ابن سینا مسئله را بدین سان رها نمی‌سازد: بخش اول در نقل قول بالا با بیان اینکه جزئیات ذخیره شده در قوه تخیل به چیزی مجرد از ماده استحاله می‌یابند و بدین سان در عقل حک می‌شوند، توصیف جزئی تری از این فرایند اعطا می‌نماید. ابن سینا همچنین دو وضعیت را برای این فرایند ذکر می‌کند: عقل انسانی محتاج ملاحظه جزئیات است و نور عقل فعال باید بر آنها بتابد. باید توجه داشت که او از «اعانه» سخن نمی‌گوید: به نظر می‌رسد هر دو عقل به گونه برابر برای موفقیت استحاله اهمیت دارند.

این بطور نسبی دقیق است اما این هنوز سهم اصلی ابن سینا در این بحث که در بخش دوم دنبال می‌شود، نیست. او در اینجا میان سه امکان متفاوت برای چنین استحاله‌ای تمایز ایجاد می‌کند: یا اینکه صورت تخیلی جزئی از تخیل به عقل رهسپار می‌شود یا نمونه‌ای براساس اصل غیر مادی‌اش تولید می‌شود یا تجریدی از آن از عقل فعال افاضه می‌شود، چون نفس از طریق مطالعه جزئیات مستعد می‌گردد. ابن سینا مورد سوم و آخرین امکان را انتخاب می‌کند و آن را در طی بخش طولانی چهار به اثبات می‌رساند (بعد از توضیح کوتاه راجع به آنچه از آماده سازی قصد نموده است). صورت تجرید شده‌ای که به عقل انسان می‌رسد از جهتی از نوع صورت تخیلی است و از دیگر جهت از نوع آن نیست:

خود صورت تخیلی به معقول تبدیل نمی‌شود، بلکه آنچه‌ی تبدیل می‌شود که از آن اخذ شده یا از آن گردآوری شده است. ابن‌سینا این فرایند را با دیدن مقایسه می‌کند: تاثیری که در دریافت‌کننده ایجاد می‌شود و از طریق وساطت نور منتقل می‌شود «متفاوت» از صورت ادراک‌پذیر ابژه حسی است اما به آن پیوند خورده است. شک‌زیادی وجود ندارد که ابن‌سینا در اینجا تلاش دارد معنای دقیق تجرید عقلی را دقیقاً مشخص سازد - «انتزاع نمودن» در این مورد ترجمه‌ای بسیار مناسب برای اصطلاح لاتین «abstractio» است - و آن را از دیگر صورت‌های ممکن استحال داده‌های حسی تمایز می‌بخشد: نه انتقال ساده آنها به عقل و نه مانند آن مورد نظر نیست - اصطلاح «تشبه» را در خلاصه به یاد آورید - بلکه نوعی اقتباس قصد می‌شود. نقش‌های خاص انسان و عقل فعال در این فرایند چه هستند؟ اصطلاحی را که برای توصیف عقل فعال بکار گرفته شد، به یاد آورید: نورعقل فعال روی جزئیات در خیال می‌تابد؛ چیزی مجرد از آن به نفس افزوده می‌شود؛ صور از طریق وساطت اشراق عقل فعال در نفس بدست می‌آیند؛ نور آن با صور تخیل‌پذیر مرتبط می‌شود؛ مجردات این صور، با توجه به نور عقل فعال، در نفس پدیدار می‌شوند. عقل انسانی به نوبه خود جزئیات ذخیره شده در خیال را مطالعه می‌نماید؛ نظر انداختن به این جزئیات نفس را برای تجرید آماده می‌سازد؛ اندیشه‌ها و مطالعات «حرکاتی» هستند که نفس را برای دریافت افزوده مستعد می‌گرداند؛ صورتی برای نفس عقلی یا در آن حادث می‌شود یا تحقق می‌یابد؛ این نفس به صور تخیلی نظر می‌اندازد و بدین سان برای پدیدار شدن مجردات این صور در خودش مستعد می‌گردد.

شماری از مسائل محتاج برجسته شدن هستند: اولاً، برخلاف حواس، که صرفاً قوای با کارکرد معین باقی می‌مانند، به عقل فعال نقش بسیار مهم‌تر، نسبت به تالیفات اولیه ابن‌سینا، اعطا می‌گردد: نقش سنتی‌اش اعطای قدرت ادراک عقلانی به نفس عقلی و ایجاد صور معقول در آن بود - که یک نسخه مشایی از ایده ارسطو است؛ اندیشیدن باید

باعث کشیده شدن و تبدیل شدن از بالقوگی به فعلیت گردد؛ بطور بسیار مشخص اکنون عملکردش آن است تا مجردات را که از جزئیات ذخیره شده در نفس تخیلی اخذ شده‌اند، در عقل انسان پدیدار سازد. ثانیاً، نفس عقلی هنوز بازیگر اصلی است، حتی اگر افزایش قابل توجهی در اصطلاح شناسی انفعالی (اتفاق می‌افتد، پدیدار شدن در، افاضه شدن بر ...) ایجاد شده باشد. در حالی که عقل فعال انجام یک تعقل حتمی پیرامونی و میانجی گر را مفروض می‌گیرد، عقل انسان نیروی کنش گر است: عقل انسانی صور جزئی ذخیره شده در تخیل را مطالعه می‌کند و «اندیشه‌ها و ملاحظاتی» را خلق می‌کند که سرانجام به تحصیل صورت معقول جدید می‌انجامد. ثالثاً، علرغم صحبت ابن سینا از افاضه و اشراق، اصطلاح نور، به معنای دقیق کلمه، نظریه اشراق را ارائه نمی‌کند: نور عقل فعال تنها با عقل انسانی، حتی بگونه ابتدایی، ارتباط برقرار نمی‌کند؛ بلکه، آن نور روی جزئیات ذخیره شده در تخیل می‌تابد و بدین سان، میان تخیل و عقل انسانی ارتباط ایجاد می‌کند. از این رو، تشبیه نور به منظور هدف مشخص تبیین نقش عقل فعال در فرایند تجرید، بکار گرفته می‌شود. هنگامی که ابن سینا در بخش دوم مدعی می‌شود که امر مجردی از عقل فعال بر نفس افاضه می‌شود، پس این خلاصه‌ای است (تمام فرایند را صرفاً از یک جهت این فرایند، یعنی از جانث عقل انسانی، توصیف می‌کند) از همان جمله در بخش چهارم که مدعی بود (صور) مجردی از صور تخیلی، با توجه به نور عقل فعال، در نفس پدیدار می‌شوند.

بر اساس قرائت سنتی از پاراگراف ترجمه شده، التفات عقل انسانی به سمت صور تخیلی صرفاً نفس را برای دریافتن فیضان معقولات از بالا، آماده می‌سازد. این قرائت محدودیت قدرت نفس را برای تجرید برجسته می‌سازد،^{۶۲} هر چند مراد ابن سینا آن نیست. در متن هیچ «فقط»ی وجود ندارد.^{۶۳} همانطور که در بالا نشان داده شد، اصل این استدلال ادامه می‌یابد: نه هیچ انتقالی از صورت متخیل انجام می‌شود و نه رونوشتی از آن

است، بلکه تجریدی و ساطت شده توسط عقل فعال است. مستعد بودن نفس بخشی از این نظریه است اما این مسئله لب آن نیست و هیچ اشاره‌ای وجود ندارد که ابن سینا قدرت نفس را برای تجرید چنان امر محدود شده‌ای، می‌فهمید. یکی از نتایج غیرقابل قبول رویه سنتی تفسیر - به دلیل تشبیه که توسط ابن سینا استفاده شد - آن است که نفس همچنین، به معنای درست کلمه، مشاهده نخواهد کرد، چون چرخش به سمت ابژه صرفاً چشم را آماده می‌سازد تا صور قابل رویت، با توجه به نور خورشید، در آن پدیدار شوند؛ که این به وضوح آنچه ابن سینا قصد می‌کرد، نیست.

گفتن اینکه برای ابن سینا «اندیشه معقول انسانی مستقیماً از عقل فعال بدست می‌آید» یا اینکه «اندیشه‌های معقول... مستقیماً از عقل فعال افاضه می‌شود و به هیچ وجه تجرید نمی‌شوند»، نادرست است.^{۶۴} جدایی از این واقعیت که این تفسیر بر بدفهمی از اصطلاح فکر چنان ارجاع دهنده صرف به یکی از حواس درونی،^{۶۵} استوار است، این تفسیر توسط بیان روشن ابن سینا در بخش سوم، مورد مخالفت واقع شده است: افکار حرکت‌های عقل انسانی هستند که قبل از دریافت صور مجرد تحقق یافته‌اند. هنگامی که ابن سینا درباره تجرید و فیضان سخن می‌گوید، او تحصیل صورت معقولی مانند «انسان» را قصد می‌کند، نه بطور کلی تحصیل فکر را. علاوه بر این، همانطور که در بالا نشان داده شد، ابن سینا بطور واضح بیان می‌دارد که صور معقول سرانجام از جزئیات (ذخیره شده) در خیال اخذ می‌شوند و همچنان به آنها شباهت دارند: آنها تاحدی از نوع شان هستند و تاحدی نیستند. درست است که غالباً در آثار ابن سینا این بیان دیده می‌شود که معقولات از عقل فعال افاضه می‌شوند، بویژه در متنی راجع به تحصیل مجدد یک صورت که قبلاً تعقل شده بود: اما هنگامی که این عبارت با توجه به تحصیل نخستین صورت استفاده می‌شود، نباید همچون استثنا نمودن تجرید بدفهمی شود. برعکس: به منظور ارائه تعریف روشن از تجرید که در زمره سهمیه‌های بزرگ ابن سینا در تاریخ معرفت‌شناسی

شمرده می‌شود، باید نقش عقل فعال در آن تبیین گردد و باید تجرید از دیگر نحوه‌های انتقال دادن داده‌های حسی تمایز داده شود.

۵. در راستای اهداف موجود، آثار دوره متاخر ابن سینا باید به مثابه آثار جامع تعریف شوند که تاریخ بخش روان‌شناختی «النفس» را جلوتر می‌برد و نظریه‌ای درباره تجرید ارائه می‌دهند که با نسخه دوره میانه مطابقت ندارد. «نجات» و «مشرقیون» که از نقطه نظر تعلیمی در نظر گرفته شده‌اند، با اینکه به روشنی بعد از «النفس» نوشته شده‌اند، عین همین نظریه را بسط می‌دهند و براین اساس به دوره میانه تعلق می‌یابند. این مسئله نسبت به سه اثر متاخر تر که به سادگی این آموزه را رونوشت نمی‌کنند، متفاوت است: «دانشنامه» (در فاصله ۴۱۴/۲۳ و ۴۲۸/۳۷) در اصفهان نوشته شده است)،^{۶۶} «الاشارات و التنبیها» و «المباحثات». این رساله‌ها دارای ویژگی‌های بسیار متفاوتی هستند: دانشنامه خلاصه‌ای از فلسفه است که برای حاکم علا‌الدوله به فارسی نوشته شده است؛ اشارات معمولاً آخرین شاهکار ابن سینا تلقی شده است، بویژه برای سبک خاصش در ارائه اشاره‌ها و تنبیه‌های به جای ارائه استدلال‌های تمام‌عیار؛ مباحثات سلسله‌ای از پاسخ‌های بگونه ضعیف سازمان یافته هستند برای پرسش‌های متفرق در خصوص فلسفه ابن سینا. مشخصه این رساله‌ها آن است که تجرید را نسبت به آثار دوره میانه کمتر بگونه سیستماتیک و جامع بحث می‌کنند. پاراگراف‌های مربوط به این بحث کوتاه‌تر هستند و یک آموزه را بیان می‌دارند تا اینکه برای آن استدلال نمایند. آنچه این آثار را برای پژوهش حاضر جذاب می‌سازد، آن است که اینها آن چیزی را به ما نشان می‌دهند که ابن سینا سزاوار گزینش و جرح تعدل شدن برای خوانش حاکم یا نخبگان خردمند تلقی می‌نمود.

ما در «دانشنامه» با دو گروه مشابه از آموزه‌ها در مورد مراتب تجرید و درباب مشارکت عقل فعال در تجرید مواجه می‌شویم. به نظر می‌رسد موضوع مدد رسانی

حواس باید کنار گذاشت شود؛ آنچه باقی می ماند، پاراگرافی درباره تبدیل شدن حواس به مانعی برای عقل است، به شمول همان مثال حیوان سواری.^{۶۷} با توجه به مراتب تجرید، ابن سینا ویژگی های بنیادین آنچه را که در بالا صورت بندی کلاسیک این آموزه خوانده شده بود، بدست می دهد: قوا، نیروهای متغیر تجرید، حذف هر گونه ارجاع به عقل فعال، زبان «ماده» و «صورت»، علاقه به جایگاه هستی شناختی مفاهیم. هر چند او با تقلیل دادن خود اصطلاح شناسی تجرید، تمرکز را به سمت حالت های متفاوتی تغییر می دهد که در آن ها صور دریافت می شوند تا اینکه تجرید شوند.^{۶۸} تغییر مهم دیگر در خصوص آموزه متافیزیکی صور رخ می دهد که ابن سینا در نظریه تجریدش در پاراگراف های گوناگون از دوره میانه پدید آورده بود. اینکه کثرت و جزئیت برای صورت فرعی هستند، عنوانی نیست که در «دانشنامه» در رابطه با نظریه تجرید بحث شده باشد. اگر آن قطعه ی درباره مراتب مختلف تجرید (یا بلکه ادراک) فشرده ای از نسخه پخته این آموزه باشد (که جای تعجب ندارد به مخاطب این مقاله عرضه شود) عین این باور راجع به پاراگرافی در باب عقل فعال نیز صادق است. اینجا با تعدادی از ویژگی های مواجه می شویم که به روشنی از «النفس» (یا مشرقیون) اخذ شده اند: نور عقل فعال روی صور متخیل می تابد؛ مجردات از این صور اخذ می شوند؛ آنها برای عقل (انسانی) حاضر می شوند. به یادآورید که در «حال النفس» و «النجاه» ابن سینا صرفاً از صور متخیل که تبدیل به معقول بالفعل می شدند، سخن گفته بود. هر چند ابن سینا تمام بحث از شیوه های محتمل مختلف انتقال داده حسی را از قلم انداخت؛ صرفاً احتمال سوم باقی ماند که همان تجرید از صور متخیل می باشد. هیچ اشاره ای به آماده شدن عقل برای دریافت این صور نشده بود.^{۶۹}

در «اشارات» اساسی ترین بسط این نظریه را در دوره پایانی (اثار) ابن سینا شاهد هستیم. مباحثات، برعکس، تا آنجای که من اطلاع دارم، شامل هیچ چیزی قریب به نظریه تجرید نمی باشد.^{۷۰} البته، [ممکن است] قطعات گوناگونی راجع به این آموزه بدست آید

که از دسته‌بندی‌های موضوعی دوره میانه اخذ شده‌اند، مانند: تخیل معانی را بطور کامل مجرد از ماده درک نمی‌کند؛ (ص ۱۷۷) حواس مادی می‌توانند با حیوان سواری مقایسه شوند؛ (ص ۲۳۲) مطالعه آنچه که در تخیل ذخیره شده است، برای دریافت فیضی از بالا لازم است؛ این مطالعه متشکل از اندیشه‌ها و استدلال‌های است که نفس را برای فیض آماده می‌سازند. (ص ۲۳۹) ترکیب این جملات متفرق برای تصویر منطقی نظریه ابن سینا در مباحثات جذاب اما به لحاظ هرمنوتیکی پرمخاطره است؛ جمع آوری پاسخ‌ها، به روشنی، برای ارائه تلقی سیستماتیک از مسائل فلسفی در نظر گرفته نشده است. عین این هشدار را باید در ذهن داشته باشیم هنگامی که جملاتی از مباحثات برای توضیح وضعیت ابن سینا در دیگر آثارش بدون مطالعه درخور متن و طبیعت دقیق سؤال مطرح شده، استفاده می‌شوند.^{۷۱}

با بازگشت به پاراگراف‌های مربوطه در «اشارات»، مشخص می‌شود که این متن با «دانشنامه» بیشتر مشترک است (که متاخر بودن تاریخ اشارات را تایید می‌کند).^{۷۲} «اشارات» تقریباً همان حجم را دارد و درباره همکاری حواس زیاد سخن نمی‌گوید بلکه هرچه بیشتر روی مراتب تجرید و درباب عقل فعال بحث می‌کند؛ اشارات اصطلاح‌شناسی «کثرت» و «جزئیت» صور را استفاده نمی‌کند. به خاطر نظریه عقل فعال درباب تجرید به سوی «النفس» کشیده می‌شود اما بحث از طبیعت دقیق انتقال صور متخیل را حذف می‌کند. نخستین پاراگراف قرار ذیل است: «شیء گاهی محسوس می‌باشد هنگامی که (مستقیماً) مشاهده می‌شود، سپس متخیل می‌باشد هنگامی که آن شیء غایب است، از طریق تمثیل صورتش در باطن مانند زیدی که مثلاً رویت کرده باشی پس زمانی که غایب است تخیلش می‌کنی. و گاهی شیء معقول می‌باشد هنگامی که از زید مثلاً معنای انسان تصور می‌شود، که این معنا برای دیگران نیز وجود دارد. و همین شیء هنگامی که محسوس است توسط عوارض بیگانه از ماهیت خود پوشیده می‌شود، اگر این عوارض از آن زایل شوند در کنه ماهیت آن شیء تاثیری ندارند مانند این، وضع،

کیف، مقداربعینه، اگر به جای اینها غیرشان توهم می شد در حقیقت ماهیت انسانی آن شیء اثر بخش نبودند. و حس به آن شیء از آن حیث دست می یابد که فرورفته ای در این عوارض است که بواسطه ماده که از آن خلق شده اند، به آن شیء اضافه شده اند، حس شیء را از عوارض تجرید نمی کند و به آن شیء دست نمی یابد مگر از طریق یک علاقه وضعی که میان احساس آن شیء و ماده اش وجود دارد و به خاطر همین علاقه در حس ظاهر صورت آن شیء زمانی که خودش غایب شود، تمثیل نمی یابد. اما خیال باطن آن شیء را با این عوارض تخیل می کند، قادر به تجرید مطلق آن شیء از آن عوارض نیست اما آن شیء را از این علاقه مذکور که حس به آن تعلق دارد، تجرید می کند، لذا خیال صورت آن شیء را علرغم غیبت حامل آن صورت (ماده) متمثل می سازد. و اما عقل که قادر به تجرید ماهیت پیچیده شده^{۷۳} با لواحق غریب مشخص، می باشد،^{۷۴} آن ماهیت را حفظ می کند گویا اینکه عقل روی محسوس عمل خاصی انجام می دهد و آن را معقول می گرداند.»^{۷۵} در واقع، این عینا امتزاج متراکم لایه های گوناگون نظریه تجرید است آنطور که در آثار دوره میانه ابن سینا ارائه می شود. اشارات، دقیقا مانند دانشنامه، با تمایزی میان انواع ادراک به جای انواع تجرید شروع می شود. اما پس از آن ابن سینا، به نحو گذرا، همان آموزه مشابه صور را متذکر می شود: تصور کنید (و این لحن نظری تر اشارات است) که کسی برای ذات انسانی جایگاه، وضعیت، کیفیت و ... متفاوتی ارائه دهد، خود ذات به هیچ وجه متاثر نخواهد شد. ابن سینا اینجا بیان جدیدی برای تمایز میان صور، ذوات و وجودشان ارائه می کند و حتی به اصطلاح شناسی متناظر متوسل می شود، هر چند بدون متذکر شدن استقلال وجودی صور حتی نسبت به عقل.^{۷۶}

در اینجا سه مرتبه فزاینده تجرید دنبال می شوند؛ با حذف وهم از رتبه بندی آنها از چهار مرتبه به سه مرتبه تقلیل یافته اند. با وجود اینکه این یک نسخه به شدت تلخیص شده از این آموزه است، اصطلاح شناسی (جرده، تجرید) و سیر استدلال نشان می دهد که موضوع همان است که در دوره میان بود: تفاوت میان حواس بیرونی، حواس درونی و عقل، با توجه به ادراک، در قالب قوای متغیر تجرید تبیین می شود. بسط آموزه

می تواند در برجستگی ای دیده شود که به این عبارت «بواسطه علاقه وضعیه» ای که میان ادراک و ماده وجود دارد، داده شده است، یعنی این واقعیت که هیچ ادراک حسی وجود ندارد اگر شیء حاضر نباشد. در نسخه اولیه تر، نیز ابن سینا «نسبتی»^{۷۷} را میان شیء و دریافت کننده به مثابه مشخصه ادراک حسی متذکر شده بود اما او هنوز از این نسبت به مثابه چیزی ضرورتاً «ادراک شده» از طریق حواس و «تجربید شده» بواسطه تخیل سخن نگفته بود. در اینجا دیده می شود که ابن سینا به منظور خلق آموزه به شدت تلخیص شده در آخرین شاهکار خود، مفهوم تئوریک را شرح می دهد که در آثار دوره میانه بطور کامل بسط نیافته بود.

پاراگرافی که در «اشارات» با جمله ای در باب تجرید عقلی پایان می یابد، صرفاً بعنوان نتیجه ای برای مقاله حاضر ارائه می شود: استفاده اشکار از اصطلاح شناسی تجرید، استحاله صور ادراک پذیر حسی به صور معقول، متوسل شدن به اصطلاح شناسی ذات گرا با توجه به صور تجرید شده و مخصوصاً، ارجاعی - که از زمان خلاصه اولیه در کار ابن سینا موجود است - به هر جزء فعال که توسط عقل انسانی ایفا شده است: «تجرید بدین معناست که عقل روی صورت ادراک پذیر به شیوه ای «کنش» انجام می دهد که آن را معقول خواهد ساخت.» اگر فعالیت عقل انسانی یک ویژگی مداوم نظریه ابن سینا است، این راجع به نقش عقل فعال منفصل همانگونه که دیده شد از اعانه به وساطت تغییر می یابد، صادق نیست. اشارات تحول نهایی را به این داستان وارد می سازد: «کثرت تصرف نفس در صور خیالی حسی و مثل معنوی (صور ذهنی)^{۷۸} که در مصوره و ذاکره هستند، از طریق به خدمت گرفتن قوه وهمیه و مفکره، به نفس استعدادی اعطا می کند برای قبول مجردات آنها (مجردات خیالات حسی و مثل معنویه) از جوهر مفارق، به خاطر مناسبتی که میان آن دو است (مجردات و خیالات حسی و مثل معنوی). تحقق این امر همان مشاهده حال خود و تامل در آن است. و این تصرفها مخصص های برای استعداد تام برای (حصول کلیات بگونه) صور منفرد می باشند و گاهی یک معنای عقلی ممکن است این (استعداد) خاص را برای (دریافت) معنای عقلی دیگری فراهم سازد.»^{۷۹}

[ممکن است] کسی برای نظریه تجرید ابن سینا، از زمان نخستین آثارش، عناصر را به مثابه آموزه‌های محوری مشخص سازد: بعنوان مثال، نقش «کمکی» ایفا شده توسط قوای درونی؛ مطالعه نفس داده‌های حسی را. اما آنچه فراموش می‌شود، همان تشبیه نور است و همراه با آن همان آموزه عقل فعال به مثابه یک میانجی - نه اینکه از آن همچون عامل کمک کننده سخن گفته شود - در فرایند تجرید می‌باشد. این مسئله در «الاشارات» متفاوت از تمام دیگر آثار، به شمول دانش نامه، بحث شده است: این ممکن است اشاره‌ای به رهایی تدریجی ابن سینا از سنت مشایی باشد. از نقطه نظر تعلیمی، حاصل آن نظریه‌ی است که به نظر می‌رسد، مطالعه صور متخیل را به صرف آمادگی برای فیضان مجردات تقلیل می‌دهد. هرچند، به محض بازپرسی دقیق تر این تفسیر دوام نمی‌آورد: چون ابن سینا از دوران «النفس» (یا مشرقیون و دانشنامه) عبارت «مجرداتها» را بکار گرفته بود، یعنی، تجربه‌های از صور فوق الذکر ذخیره شده در تخیل و حافظه. حتی در اشارات هیچ شکی درباره ریشه این صور معقول باقی نمانده است: آنها سرانجام از داده‌های حسی اخذ می‌شوند. مفهوم عقل فعال به مثابه میانجی همچنان در کار است.

همچنین ملاحظه می‌شود که فقط یک قدرت فعال در این فرایند وجود دارد؛ عقل انسانی: این عقل به سمت صور متخیل برمی‌گردد و روی آن‌ها کار می‌کند - که به معنای همان «تصرفات فی» است. این تصرف‌ها به این عقل آمادگی خاصی برای بدست آوردن صورت مشخص اعطا می‌کنند؛ آنها این عقل را به خاطر دریافتش تخصیص می‌زنند یا تعیین می‌بخشند. به تعبیر دیگر، این عقل توسط نظاره نمودن بی‌وقفه داده‌های زیادی که توسط حواس تدارک دیده شده است، عهده دار تمرکزی (دقت نظر) می‌شود که امکان تشخیص صورت معقول معین را فراهم می‌سازد. بطور اشکار، بازیگر اصلی در تجرید همان عقل انسانی باقی می‌ماند.

۶. آیا زبان تجرید ابن سینا شیوه‌ای برای سخن گفتن از فیض است و از این رو، ما باید از تحت اللفظی تلقی نمودن آن در این متن خود داری نماییم؟ آیا او خودش باید واقعیت

تجربید را به مثابه فرایند شناختی نفی کند؟ یا او به سادگی قادر به تبیین تجربید عقلی در دانش نیست؟ پاسخ من به سعی و کوشش دقیق آن‌های که پاسخ‌های مثبت داده‌اند، فقط می‌تواند منفی باشد. اگر در برابر نظریه فارابی یا آن خوانندگان لاتین قرن سیزدهم ابن سینا سنجیده شود، انکار این مسئله به نظر غیر ممکن می‌رسد که ابن سینا راجع به قدرت انسان برای تجربید متقاعد شده بود و اینکه او آنچه را می‌گفت همان را قصد می‌کرد و کاملاً قادر به بسط دادن نظریه با کیفیت موثر بود.^{۸۰}

مفسرین مدرن احتمالاً به واسطه برخی ویژگی‌های مهم فلسفه ابن سینا بیش از حد متأثر گشتند و بدین سان دچار اشتباه شدند: استعمال گسترده اصطلاح فیض، این واقعیت که عقل فعال جزئی از نفس نیست اما با وجود آن، نقش بنیادین در تعقل انسانی ایفا می‌کند و انکار حافظه عقلی، یا بلکه انتساب این عمل به عقل فعال. ادغام یک عقل انسانی بگونه فعال تجربید کننده در چنین سیستمی غیر ممکن به نظر می‌رسد، با وجود آنکه دقیقاً همان کاری است که ابن سینا انجام داد. ابن سینا از طریق دگرگون سازی یک یا چند تا از سخنانش در قالب استعاره ای، (و) نمونه غیر حقیقی، به این ایده دست نمی‌یابد، بلکه نسبتاً با ارائه معنای جدیدی به اصطلاح شناسی استحاله یافته و ارائه تبیین جدید برای آموزه‌های سنتی بدان نایل می‌آید. از آنجا که تجربید یک پدیده پیچیده است و چونکه ابن سینا موضع‌اش را به تدریج بسط داد، پاراگراف‌های مربوط به این عنوان می‌تواند در بسیاری از متون مختلف آثار ابن سینا رویت شود. ترکیب نمودن این پاراگراف‌ها باز هم به ما تصویر روشن از این نظریه ارائه نمی‌دهد: پیچیدگی فزاینده‌ای فلسفه ابن سینا تصمیم‌گیری برای این که کدام بخش‌های از آموزه با هم مرتبط هستند و کدام بخش‌ها نیستند، را مشکل می‌سازد. به همین جهت است که تلاش برای تفسیر تکاملی از طریق توصیف استحاله تدریجی دسته‌های از آموزه‌ها، مقتضی به نظر می‌رسد. این یک پرسش کاملاً متفاوت، و مطمئناً نه یک پرسش جذاب برای هر کسی،

می‌باشد؛ آیا نظریه تجرید ابن سینا، اگر با مفهوم سیستماتیک تجرید بدست آمده از تاریخ عقلی ادوار (مختلف) مقایسه شود، سزاوار نامش هست. با توجه به اینکه ابن سینا عامل بزرگی در شکل‌گیری تاریخی این مفهوم محسوب می‌شود، باور یافتن به اینکه او چنانکه شاید و باید در این باره سخن نمی‌گوید، در انسان احساس نارضایتی بوجود می‌آورد.

1. Avicenna.al-Shifa. Al-Tabi iyyat 'Kitab al-nafs' edited by F.Rahman (london:oxford univ.press,1959)
(quoted as:De anima' ed. Rahman) ch. V5 'p. 235' line 7.
2. F. Rahman, Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy (London: George Allen and Unwin, 1958) ,
p. 15. Cf. L. Gardet, La Pensee religieuse d'Avicenne (Paris: J. Vrin, 1951) , p. 151: 'Il n'y a done pas
abstraction proprement dite
3. H. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect* (New York, Oxford: Oxford Univ.
Press, 1992) p 94.
4. Davidson, *Alfarabi*, p. 93.
5. J. A. Weisheipl, "Aristotle's Concept of Nature: Avicenna and Aquinas", in *Approaches to Nature in
the Middle Ages*, edited by L.D. Rogers (Binghamton, N.Y.: Center for medieval and early
Renaissance studies, 1982) , p. 150. Cf. D. Black, "Avicenna on the Ontological and Epistemic Status
of Fictional Beings", *Documenti e studi sulla tradi::ione filozojzca medievale* 8 (1997) , p. 445: ' ... he
denies the reality of abstraction as a cogn itive process'. Cf. as probable sources for this line of
interpretation, F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles* (Mainz: Kirchheim, 1867) , p. 14 ('das
Sinnliche hort auf die Quelle des geistigen Erkennens zu sein') and Thomas Aquinas, *Summa contra
gentiles*, 2.74, and idem, *Summa theolog ia*1.84.4.c
- 6 . Avicenna, *De anima* V,5, ed. Rahman, pp. 235-6.
- 7 . A.-M. Goichon, *La Distinction de !'essence et de !'existence d'apres Ibn Szna* (Paris: Desclée de
Brouwer, 1937) , p. 309: "Mais !'intelligible est-il abstrait par l'ame ou donne par l'Intellect actif? En
rigueur de termes, ni l'un ni l'autre".
8. See D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leiden: E. J. Brill, 1988) , pp. 79-145; M.
Marmura, "Plotting the Course of Avicenna's Thought", *Journal of the American Oriental Society* 111
(1991) , pp. 334- 336; J. Michot, "La Reponse d'Avicenne a Bahmanyar et al-Kirmani", *Le Museon* 110

(1997) , pp. 153-163. Cf. also Michot's earlier book *La destinee de l' homme selon Avicenne* (Lou vain: Peeters, 1986) , pp. 6-7, and L. E. Goodman, *Avicenna* (London/New York: Routledge, 1992) , pp. 1-48.

9. See P. Aubenque, T. Kobusch, L. Oeing-Hanhoff et al., "Abstraktion", *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Basel: Schwabe and Co, 1971-) , vol. 1, pp. 42-65
درباب تمایز توماس آکویناس میان انتزاع
J. F. Wippel, "Metaphysics and *Separatio* in Thomas Aquinas", in idem, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1984, pp. 69-82. Cf. Also (on Alexander of Aphrodisias, Boethius, Abelard and Avicenna) : A. De Libera, *L'art des generalites. Theories de l' abstraction* (Paris: Aubier, 1999) .

۱۰ برای مقایسه (دیدگاه) فارابی و ابن سینا در باب تجرید بنگرید:

- F. Rahman, "Ibn Sina", in *A History of Muslim Philosophy*, edited by M. M. Sharif (Wiesbaden: Harrassowitz, 1963) , vol. 1, p. 495, and Davidson, *Alfarabi*, p. 93.

برای سنت متأخر یونانی و اوایل عربی بنگرید:

Arnzen's commentary on Ibn al-Bitriq's paraphrase (extant in a revised version) of Aristotle's *De anima* in R. Arnzen, *Aristoteles' De anima: eine verlorene spätantike Paraphrase in arabischer und persischer Überlieferung* (Leiden: E. J. Brill 1997) , pp. 335 and 451-2.

- 11 . Al-Farabi, *Mabadi' ara' ah! al-madna a!-jar/ila*, edited and translated by R. Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985) , pp. 202-203.

- 12 . Al-Farabi, *a!-Mabadi'*, pp. 204-205.

- 13 . Al-Farabi, *Risa/a Fl al-'aql*, edited by M. Bouyges, *Bibliotheca Arabica Scholasticorum, Serie arabe* 8,1 (Beirut: Imprimerie catholique, 1938) , p. 12. Cf. the Latin translation, *De intellectu et intellecto*, edited by E. Gilson, "Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant", *Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age* 4 (1929) , p. 117: " ... vel aliquid cuius essentia apta est abstrahere quidditates omnium quae sunt et formas eorum a suis materiis".

- 14 . Al-Farabi, *Risa/a Ff al-'aql*, p. 20, line 6. Cf. Latin tr., *De intellectu et intel lecto*, p. 120, line 185.

15. Aristotle, *De anima* III.4, 430a2-6.

16. Al-Farabi, *Risala Fl al-'aql*, p. 27, line 6. Cf. Latin tr., *De intellectu et intel lecto* p. 122 line 265.

17. As maintained by Davidson, *Alfarabi*, p. 93.

۱۸. تاریخ اولیه بیشتر تثبیت شده است: بنگرید؛

S. Landauer, "Die Psychologie des Ibn Sina", *Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft* 29 (1875), pp. 336-9; Michot, *La destinee*, p. 6; Gutas, *Avicenna*, pp. 82-4; Marmura, "Plotting", p. 341.

19. La= Landauer's edition, Ah = al-AhwanI's edition, A= manuscript A in Landauer, B = manuscript

B in Landauer, tr. Al = Alpagos' Latin translation, tr. La = Landauer' s German translation in "Die Psychologie"

(ارجاعات کامل درپاورقی ۲۹) (برای توضیحات متنی مخفف‌های ذیل استفاده می‌شوند):

عبارت "قبول‌کننده صورت" ترجمه‌المتصوره است (informativa :La, Ah, tr. Al)؛ این به نفس عقلی و توانایی‌اش برای شکل دادن به مفاهیم ارجاع ندارد، بلکه یک اصطلاح جایگزین برای حس مشترک در «الخلاصه» است (cf. ed. Landauer, p. 352, line 13, p. 359, lines 4-5). در تالیفات متاخر، ابن سینا اصطلاح "المصوره" را برای قوه تخیل، محل ذخیره شدن داده‌های حسی، بکار می‌گیرد. بنگرید:

the *Lexiques* in S. Van Riet, editor, *Avicenna Latinus Uber de anima seu sextus de naturalibus JV-V* (Louvain: Editions orientalistes Leiden: E. J. Brill, 1968), pp. 244-245) .) /

20. 'forms': صور (Ah) ; 'form': صورت (La) , *formae vel speciei* (tr. Al) .

21. 'man': انسان (B, Ah) ; *ayd* (A, La) ; *Platonis* (tr. Al) .

۲۲. در برخی مفاهیمی را شکل می‌دهند: در متصوره (La, Ah)

23. 'it': *wajadat-ha* (conj. La) , 'inuenit eas' (tr. Al) ; *wajadna-huma* (A, La, Ah) ; *wajada-humii* (B) .

24. 'axioms': ا!-badi'i'ih (بديهيات) (B, La, tr. Al: principiis) ; *bid'i'ya* (A, Ah) .

۲۵. ابژه ادراک حسی.. تاسی به: om. Ah.

۲۶. تشبیه: التَّشْبِیه (B, La, Ah) ; التشبه (مقایسه: A) .

۲۷. تجرید را انجام می دهد. (La, tr. Al :operatorudenudando); تجرید را تعقل می کند (Ah).

۲۸. به همین جهت.. فعال؛ om. tr. AL

29. Avicenna, *Compendium on the Soul*, edited by Landauer, "Die Psychologie", p. 362, line 16; edited by A. F. al-AhwanI, *Af:zwiil al-nafs* (Cairo: el-Halaby and Co., 1952) , p. 169, line 10; Latin translation by A. Alpago, *Compendium de anima* (Venice: Giunta, 1546, repr. Farnborough: Gregg International, 1969) , p. 23v; alternative English translation by E. A. van Dyck, *A Compendium on the Soul* (Verona: Nicola Paderno, 1906) , p. 72.

۳۰. بر بنیاد نظریه اکسیوم های ابن سینا و معقولات اولیه بنگرید: D.N. Hasse

¹ Das Lehrstück von den vier Intellekten in der Scholastik: von den arabischen Quellen bis zu Albertus Magnus, *Recherches de Theologie et Philosophie medievales* , (۱۹۹۹) ۶۶ pp. 31-36.

31. در آن. scil. (نفس عقلی) scil. (La with footnote: "suffixum masc.?" ; Ah) ; cf. tr. Al: "in ea", scil. *virtus rationalis*, tr. La: "in ihr", scil. "denkende Seele".

32. Avicenna, *Compendium on the Soul*, ed. Landauer, p. 371, line 9; ed. al AhwanI p. 177, line 3; Latin tr., *Compendium de anima*, p. 34r, line 6

۳۳. برای موضوعات گاه شناسی بطور کلی، ارجاعات در شماره ۸ بالا را بنگرید.

34. Gutas, *Avicenna*, pp. 41 and 103-106;

قدیمی ترین تاریخ ممکن برای دی انیما ۱۰۱۵ است اما از آنجا که در ۱۰۲۱ فقط ۲۰ صفحه از این بخش در باب فلسفه طبیعی تمام شده بود (انطور که توسط جوزجانی دستیار ابن سینا گزارش شده است)؛ تاریخ متاخر (۱۰۲۲-۴) محتمل تر است. میچونت برای تاریخ قبل تر از ۱۰۲۱ استدلال می کند؛

the translation in Gutas, *ibid.*, p. 41 see his 'La Reponse', p 11,58, 157 .

35 . Avicenna, */fa! al-nafs al-insi'iniyya*, ed. al-Ahwani, *Af:zwiil* (as in n. 29 above) , pp. 69-73;

Avicenna, *De anima* 11,2, ed. Rahman, pp. 58-61 (= the Latin *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, ed. Van Riet, pp. 114-20) ; Avicenna, *al-Naji'it* (2nd edition: Cairo, 1357/1938) , pp. 168-71; Avicenna, *al-Mashriqiyyiin*, MS Istanbul, Ahmet III 2125, fols 665v-666v.

36. F. Rahman, *Avicenna's Psychology. An English Translation of Kiti'ib al Najj'it book II, chapter VI* (London: Oxford Univ. Press) , pp. 38-40.

37. 'concept': al-ma'ni'i (المعاني) (De anima, Mashriqiyyan) ; om. (/fa!, Najj'it) .

38 . Avicenna, *If al al-nafs al-insi'iniyya*, ed. Ahwani, p. 69; = *al-Shifii': De anima*, ed. Rahman, 11,2, p. 58, line 4; = Latin tr., ed. Van Riet, p. 114, = *Mashriqiyyan MS Ah*, fol. 665v, = *Najat*, ed. Cairo, p. 168, line 22, translation

by Rahman, slightly modified, p. 38.

39. 'by accident': la ya'ri (j.u (Jjal, Najat) ; la 'ara (j.a (De anima, Mashriqiyyun) .

40. [...] : ff al, Najat, Mashriqiyyiin; om. De anima.

۴۱. كاملا: من كل وجه (om De anima. (ff al, Najat, Mashriqiyyun):

42 . 'takes' نمودن: fa-ta'khudhu (فتخذو) (Najat) ; fa-ya'khudhu (فيخذو) (ff al) ; wa-satta yakiina qad akhadh (وستيقن قد اخذ) (De anima, Mashriqiyyun) .

43 . 'if: ولو (De anima, Mashriqiyyiin) ; thumma (ff al, Najat) .

44 . Avicenna, *ff al al-nafs al-insaniyya*, ed. AhwanI, p. 72; = *al-Shifa': De anima*, ed. Rahman, 11,2, p. 61, line 5; = Latin tr., ed. Van Riet, p. 120, = *Mashriqiyyan MS Ah*, fol. 666r-v, = *Najat*, ed. Cairo, p. 170, line 20, translation by Rahman, slightly modified, p. 40.

45. Avicenna, *If al al-nafs al-insaniyya*, ed. AhwanI, p. 69; = *al-Shifa': De anima*, ed. Rahman, 11,2, p. 58, line 11; = Latin tr., ed. Van Riet, p. 115, = *Mashriqiyyiin MS Ah*, fol. 665v, = *Najat*, ed. Cairo, p. 169, line 4, translation

by Rahman, p. 38 (slightly modified) .

۴۶. درباب این آموزه‌ها بنگرید: Rahman, "Ibn Sina", pp. 483-6.

۴۷. برای بخش منطق بنگرید:

Avicenna *,al-Shifa', al-Mantiq, al-Madkhal* (Eisagoge) , edited by G .C .Anawati et al. (Cairo: Imprimerie nationale ,1952) , ch. 1,12, pp. 65-9 (on particularity and universality as accidents to the

essential concept).

48. Avicenna, *al-Shifa': al-Jlahiyyat*, edited by G. C. Anawati and S. Zayed (Cairo: Imprimeries Gouvernementales, 1960), V.1, p. 205 (= Latin tr., *Liber De Philosophia prima sive Scientia divina*, edited by S. Van Riet, 3 vols, Louvain/Leiden: E. Peeters/E. J. Brill, 1977-83, vol. II, p. 238).

۴۹. در وضعیت تحقیق حاضر، این تأثیر فقط برای ترجمه لاتین سنده ارائه شده است؛ به ارجاعات دومینک گاندیسالیونس بنگرید؛

anonymous *De anima et de potentiis eius*, Jean de la Rochelle, Alexander of Hales, Albertus Magnus, Vincent of Beauvais, Petrus Hispanus and Anonymous (MS Siena) in D.N. Hasse, *Avicenna's De anima in the Latin West*, Warburg Institute Studies and Texts 1 (London/Turin: The Warburg Institute/Nino Aragno Editore, 2000), pp. 200-203 and Index Locorum 11.2.b-g.

۵۰. در مشرقیون می نویسد: با وجود این نفس عقلی بعضاً از کمک قوای حیوانی را بهره می برد: آنها به شیوه های مختلف به نفس عقلی مدد می رسانند.

51. 'mind' (ذهن): dhihn (De anima, Mashriqiyyin); nafs (Jfal, Najat).

52. در آن: ft-hi (De anima, Mashriqiyyan, Najat); در آنها ('in them': ff al).

53. Avicenna, *ff al al-nafs al-insaniyya*, ed. Ahwan I, p. 87 (= *al-Shifa': Deanima*, ed. Rahman, V.3, p. 221, line 17, = Latin tr., ed. Van Riet, p. 102, = *Mashriqiyyan* MS Ah, fol. 685r-v, = *Najat*, ed. Cairo, p. 182, tr. Rahman, pp. 54-55).

۵۴. ترجمه رحمان در روان شناسی ابن سینا صفحه ۵۶: "و اگر آنها (قوای مادون) نفس را مشغول نسازند، پس نفس بعد از این در افعال خاص خود بدن ها نیاز ندارد مگر در موارد مشخصی که در آنها نفس بطور خاص یکبار دیگر به همکاری قوه خیال محتاج می شود و این برای بدست آوردن مبدا جدیدی به علاوه آنچه است که قبلاً بدست آورده بود یا برای به یاد آوردن یک تصویر". (برای ارجاعات به متن عربی پانوشت بعدی را بنگرید). نظریه ای اکتساب و اکتساب ثانویه به به کامل ترین نحو توسط ابن سینا در النفس بحث شده است:

V,6, esp. p. 247; it is put in context in Hasse, *Avicenna's De anima in the Latin West* (as in n. 49), pp. 174-89, esp. pp. 186-7.

55 . Avicenna, *!fa! al-nafs al-insaniyya*, eel. Ahwani, p. 89, line 4 (= *al-Shifii': De anima*, eel. Rahman, V,3, p. 223, line 8, = Latin tr., eel. Van Riet, p. 105, = *Mashriqiyyan MS Ah*, fol. 685v, line 18, = *Najit*, ed. Cairo, p. 183, line 7, (tr. Rahman, p. 56)

برخی از این ویرایش‌ها یا نسخه‌های خطی اشتباه‌ها به جای دابه، دهات می‌خوانند. النجاه و مشرقیون بر بنیاد نسخه‌های خطی بهتر توسط رحمان اصلاح شدند، روان شناسی ابن سینا، صفحه ۱۲۵. مثال حیوان سواری بگونه مختصر توسط دیویدسون بحث شده است، الفارابی، صفحه ۱۰۴.

56 . Avicenna, *ff al-nafs al-insaniyya*, eel. Ahwani, p. 112; = *Najit*, eel. Cairo, p. 193, = translation by Rahman, p. 69.

۵۷. گوتوس برای تاریخ اولیه‌ی النفس استدلال می‌کند؛ بنگرید ابن سینا و سنت ارسطویی او را:

Avicenna and the Aristotelian Tradition, pp. 99-100.

برای دیدگاه متضاد بنگرید به:

Michot, *La destinee de l'homme*, pp. 6-7 .n. 29,

۵۸. چنین اصطلاح‌شناسی در رساله ابن سینایی در باب دانش پیامبری که "فی اثبات النبوه" خوانده می‌شود، نیز ناپیدا است، ویرایش شده توسط ام. ای. مارمورا (بیروت: دار النهر، ۱۹۶۸)

۵۹. جمله در اینجا به معنای لب کلام، ذات، است، نه، همه و کل (similis the Latin has).

۶۰. یا شاید: بل (النفس)؛ یا (مشرقیون).

61 . Avicenna, *De anima* V,5, eel. Rahman, p. 235, line 2; = Latin tr., ed. Van Riet, p. 127; = *Mashriqiyyun MS Ah*, fol. 688v.

62 . (Cf. Weisheipl, 'Aristotle's Concept of Nature', p. 150:

اس اف. ویشیپل، مفهوم ارسطوی طبیعت، صفحه ۱۵۰: مطابق نظر ابن سینا، آموزگاران بشری و کتاب‌ها صرفاً ذهن را برای دریافت مفاهیم جدید از اوهب الصور، عقل عامل، مستعد می‌سازد؛ و الفارابی، دیویدسون صفحه ۹۳: بدین سان، فعالیت که منجر به کنش صوری تجرید می‌گردد، در قالب کنش درست تجرید به بار ننشسته است. تجرید تا اندازه‌ای شیوه‌ای را برای دریافت مفاهیم مجرد از فیضان عقل فعال آماده می‌سازد.

۶۳. هماهنگ با رحمان، که او (در نبوت در اسلام صفحه ۱۵) ترجمه می‌کند: "... اما فقط به این معنا که ملاحظه‌اش

نفس را بگونه‌ای آماده می‌سازد که صورت مجرد باید از عقل فعال به آن افزوده شود (تاکید از من است).

64 . Davidson, *Alfarabi*, pp. 102 and 93.

۶۵. دیوید سون، فکر، (استدلال نمودن، تامل) را صرفاً برای ارجاع به قوه تاملی (المفکره) بکار می‌برد؛ الفارابی او را بنگرید، صفحات ۹۵-۱۰۲. در واقع، استفاده ابن سینا از این اصطلاح (فکر) متنوع است و این اصطلاح به فرایندهای استدلال ورزی هم در نفس حیوانی که در انجا قوه شناختی مستقر است، و هم در نفس عقلی ارجاع می‌دهد. در یک مورد در النفس او حتی اشاره می‌کند که اندیشیدن عقلانی (الفکر النطقی) توسط قوه شناختی / تخیلی نفس حیوانی جلوگیری می‌شود. به علاوه، یکی از قطعات کلیدی برای تفسیر دیوید سون (الفارابی، صفحه ۹۶) مباحثات است (ویرایش شده توسط بداوی، ارسطو عندالعرف، قاهره، النهده المصریه، ۱۹۴۷، صفحات ۱۲۲-۲۳۹) صفحه ۱۹۹، خط ۱۲، که در انجا گفته می‌شود که فکر به نبال کردن صورت بندی کامل برای ارتباط برقرار کردن با عقل فعال منوط می‌باشد. اما این قطعه از النفس مقاله ۵ فصل ۶ ص ۲۴۷، خط ۳، اقتباس شده است، که در آنجا این اصطلاح «فکر» نه بلکه تعلم است: بدست آوردن دانش، یا بدست آوردن یک صورت قابل فهم. همچنین بنگرید مقاله‌ای دیمیتری کوتوس را در این جلد.

۶۶. کوتوس، ابن سینا، صفحه ۱۱۴، سال ۱۰۲۷ را پیشنهاد می‌کند؛ میچوت، اهداف، صفحه ۷ و پاسخ، صفحه ۱۶۱، آن را میان ۱۰۳۰ و ۱۰۳۴ اقرار می‌دهد.

۶۷. کوتوس، ابن سینا، صفحه ۱۱۴، سال ۱۰۲۷ را پیشنهاد می‌کند؛ میچوت، اهداف، صفحه ۷ و پاسخ، صفحه ۱۶۱، آن را میان ۱۰۳۰ و ۱۰۳۴ اقرار می‌دهد.

۶۸. نخستین جملات این آموزه در صورت بندی کلاسیک‌اش (در بالا ترجمه شد، ارجاع به n38) با پاراگراف آغازین دانشنامه: ed. Meshkat, p. 102,

69 . Avicenna, *Dilneshnime*, ed. Meshkat, vol. 2, p. 124, tr. Achena/Masse, p. 78.

۷۰. این ارجاعات برای ویرایش ارسطوی بداوی می‌باشند (همانطور که در n6۵ بالا بود). یک مورد مشابه حواشی ابن سینا در باب النفس است (در همان جلد توسط بداوی ویرایش شده است، صفحات ۷۵-۱۱۶): این مشکوک است که آیا مجموع پاراگراف‌ها اصطلاح شناسی تجرید را بکار می‌گیرند (یعنی حواشی صفحات ۹۶/۴، ۱۱۰/۴، ۱۱۱/۷-۸) یا تحلیلی از پاراگراف‌های کلیدی (مانند صفحه ۱۱۰، خطوط ۱۰-۱۲، در باب نور عقل فعال که روی صور ذخیره شده در خیال با تاثیر روی تجریدشان می‌تابد) به ما چیزی بیشتر از قطعات ناهمگن یک نظریه اعطا

خواهد نمود که ابن سینا بگونه سیستماتیک در همه جا بحث می‌کند.

71 . Cf. n. 65 above.

۷۲. یک کتاب شناسی طولانی ناشناخته (نامه نویسنده معلوم نیست) که برفهرست که توسط جوزجانی فراهم شده بود مبتنی می‌باشد، اشارات را «آخرین و بهترین اثری که او درباب فلسفه نوشته» و «به سوی آن با عزم راسخ گام برمی‌دارد» می‌خواند، ویرایش و ترجمه شده در دلبیو. ویو گوهلمن، زندگی ابن سینا (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1974) صفحات ۹۶-۹۷. گوهلمن این کتاب را تا ۱۰۲۴-۳۷ تاریخ می‌گذارد. (ibid., p. 154)؛ کوتوس، ابن سینا، صفحه ۱۴۰، بگونه شفاف تر برای سال‌های ۱۰۳۰-۳۴ استدلال می‌ورزد. میچوت، پاسخ، صفحات، ۱۵۳-۱۶۳- در برابر دیدگاه قبلی‌اش درباب این مسئله (cf. La destinee, p. 7) - تاریخی را در حدود ۱۰۱۶ ترجیح می‌دهد، اما تایید می‌کند که اشارات در تاریخ بعدتر از النفس و بخش منطق الشفاء که در همان ابتدا در ۱۰۱۵ آغاز شده و در ۱۰۲۷ کامل گردیده است، نوشته شده است. هر چند، باتوجه به مقیاس بزرگ الشفاء و پیچیدگی عقلانی‌اش، که مقتضی دوره طولانی تر برای تالیف خواهد بود و بر بنیاد بداهت درونی که در مقاله حاضر طراحی شد، تاریخ گذاری سنتی بسیار محتمل تر به نظر می‌رسد.

73 . 'enclosed': *makm7fa*; cf. the passage in *De anima* II.2, p. 61, line 4: *maknufa bi-lawabiqi al-madda* (Latin tr.: 'stipatam accidentibus materiae').

۷۴. که آن را مشخص می‌سازد. (در دنیا اشتباه چاپ شده است: مشخص)

75. Avicenna, *al-Isharat wa al-tanbihat*, edited by S. Dunya, 4 vols (Cairo, 1960-68), vol. 2, p. 367. Cf. the French translation by A.-M. Goichon, *Avicenne: Livre des Directives et Remarques, traduction avec introduction et notes* (Beirut/Paris: J. Vrin, 1951), p. 314.

۷۶. درباب ابژه ادراک همچنین بنگرید به پاراگراف سابقه در الاشارات، چاپ دنیا، جلد ۲ صفحات ۳۵۹-۶۶ :
tr. Goichon, *Livre des Directives et Remarques*, pp. 311-12.

77 . Avicenna, *De anima* 11,2, ed. Rahman, p. 59, lines 11-12.

۷۸. معنوی: المعنویه (دنیا؛ =، التفاتی، به ابژه‌های وهم ارجاع می‌دهد)؛ المقوله (گویچون: معقولات).

79 . Avicenna, *al-Isharat wa al-tanbfhat*, ed. Dunya, vol. 2, p. 403; cf. Til-i'scomment, ibid., footnote 1.
Cf. tr. Goichon, *Livre des Directives et Remarques*, p. 333.

۸۰. برای اطلاعات کلی درباره تاریخ نظریه تجرید، بنگرید یادداشت‌های ۹ و ۴۹ بالا را. همچنین بنگرید:

J. Rohmer, "La Theorie de l'abstraction dans l'ecole franciscaine d'Alexandre de Hales a Jean Peckham",
Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Mayen Age 3 (1928) , pp. 105-184.

